التصوف والسلطة، دراسة سوسيوثقافية لبعض مصطلحات الصوفية

د . محمد بوجطو (*)

ملخص

عرفت ظاهرة التصوف إعادة بعث جديدة على المستوى الإعلامي والسياسي في بداية القرن الواحد والعشرين، وحاولت الهيئات السياسية الدولية والمحلية استثمار الظاهرة لمواجهة التظرف الديني الذي تمارسه الجماعات الإسلامية المتطرفة، خاصة تلك المعارضة للسلطة، وهذا من منطلق أنّ التصوف ظاهرة دينية وروحية بعيدة عن السياسة، وبإمكانها التعايش مع مختلف التنوعات الدينية والثقافية والسياسية في العالم.

يتناول هذا البحث ظاهرة التصوف ونشأتها وتطورها في إطار الحركة السياسية التي شهدها العالم الإسلامي، لنبيّن أنّ التصوف كان رد فعل سياسي مسالم في بداية ظهوره، وتطور وفقا للشروط الاجتماعية والسياسية، وهو لا يختلف عن غيره من التيارات الأخرى في تصوره لمفاهيم ورؤية سياسية وفق نسق من تأويل النصوص الدينية في إطار بيئة ثقافية وسياسية واجتماعية، وإن كان التعبير الصوفي مسالما على مستوى الواقع، إلا أنّ له هدفا سياسيا كان يسعى إليه في النهاية، وهو الوصول إلى السلطة، وتحقيق الخلافة الراشدة على الأرض، ببعديها الديني والسياسي، وسنكتشف من خلال هذا البحث ذلك في تحليل المفاهيم السياسية لدى الصوفية.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الطرق الصوفية، الزهد، السلطة، القطب، الخلافة، الإمامة، الشيخ، المريد.

مقدمة

إختلفت التفسيرات المقدمة بشأن التصوف في المجتمع الإسلامي، وقد تبارى حوله المفسّرون، سواء من داخل المجتمع الإسلامي أو من خارجه، ويمكننا تصنيف الاتجاهات التفسيرية إلى ما يلي:

---

*) محاضر بجامعة يحي فارس، **المدية** – الجزائر.

– تفسير المتصوفة أنفسهم، ومن نحا نحوهم من داخل المجتمع الإسلامي[1]، إذ يرون أنّ التصوف هو من صميم تعاليم الإسلام، ولا يصعب أن نجد الكثير من الأدلة والقرائن التي تؤول إلى ذلك، فالقرآن الكريم قد أعطى للجانب الروحي والتعبدي والزهدي في الدنيا الكثير من الاهتمام، ووفق هذا السياق يذهب كل منظر أو مؤول أو مفسّر لظاهرة التصوف على أنّها ولدت من رحم الإسلام بوصفه دينا متعاليا عن ارتباطه بالتاريخ.

– تفسير الإخباريين من أهل السنة والجماعة[2]، ومن الشيعة[3]، وهم يذهبون إلى نقيض تفسير المتصوفة، فهم وإن كانوا يقرون التعاليم القرآنية والإسلامية عموما التي تحث الإنسان على الزهد في الدنيا، والاجتهاد في التعبد، إلا أنّ هذا لا يفيد بشيء في ظهور جماعات أو فرق خاصة بسلوك نهج معين يجعلهم يتميّزون عن غيرهم من المسلمين سواء في منهج سلوكي معين، أو في مذهب معرفي خاص، ولذلك هذا الاتجاه التأويلي يصنف الكثير من السلوك الصوفي على أنّه "ابتداع" في الدين منبوذ، كما يحاولون أن يرجعوا التصوف إلى أسباب خارجية، ومؤثرات أجنبية ارتبط بها التصوف، وأهمها الثقافات الهندية، والفارسية، واليونانية، والمسيحية واليهودية، ويسلك هذا التفسير نفسه بعض المستشرقين[4]، لكن باختلاف في البرهان عليه.

– تفسير الاجتماعيين، وهم يقفون موقف الوسط، والحياد، فلا التصوف ظاهرة خارجية صرفة، ولا هو ظاهرة إسلامية نقية من المؤثرات الأجنبية، بل يعتبرون أنّ التصوف ظاهرة اجتماعية في الأساس أفرزها المجتمع ذاته، فهي تخضع لشروط اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، سواء في النشأة أو التطور، فالسلوك الصوفي الإسلامي ظهر في فترة معينة من تاريخ المجتمع، وتطور وفق مراحل معينة ناتجة عن تطور المجتمع ذاته، وهو كغيره من أنواع السلوك المعرفي والتعبدي والفلسفي التي ظهرت في المجتمع ذاته، وهذا الاختلاف في مسارات المعرفة والتعبد يعبر عن اختلاف بين فئات المجتمع وطبقاته في الوجود الاجتماعي، وهذا الوجود الاجتماعي هو الذي يؤسس لتأويل وتفسير معين يتبعه[5].

هذه التفسيرات الثلاثة تعبّر عن الأنماط المتداولة في تفسير التصوف، ويبدو التفسير الثالث هو الأقرب للتحقق، وإن كانت الدراسات أفاضت في تفسير التصوف، وفي الغالب تبرر الاتجاه المسالم للتصوف نحو المجتمع من جهة، ونحو السلطة السياسية بصفة خاصة، فهذا الاعتقاد هو ما يجعل من التصوف مثار اهتمام اليوم في عصر اشتدت فيه التيارات معارضة للسلطة، خاصة منها التي تعلن دعوتها الصريحة لتغيير الأنظمة السياسية، والتشريعية في المجتمع الإسلامي والعربي على وجه الخصوص.

أبرزت عدة تقارير أمريكية[6] عن ضرورة إعادة بعث ظاهرة التصوف في المجتمع الإسلامي باعتباره الاتجاه الأكثر تكيفا مع الأوضاع السياسية خاصة في العالم، والاتجاه

الأكثر سلاما وتسامحا مع فئات المجتمع داخل المجتمع الإسلامي، وداخل المجتمعات الغربية، ولذلك لاحظنا في العقود الثلاثة الأخيرة بروز ظاهرة التصوف على المستوى الإعلامي، والمستوى السياسي، وبصفة أكثر ملاحظة على المستوى الأكاديمي من خلال المؤتمرات والملتقيات الدولية والوطنية حول التصوف.

لكن هل ما يقال عن ابتعاد التصوف عن السياسة عموما، وعن السلطة خصوصا، صحيح؟ وهل نشأة التصوف كانت بمعزل عن العوامل السياسية؟ وما المشروعية التي يستند إليها التصوف في السيطرة السياسية؟ وكيف هيمن التصوف ثقافيا وسياسيا ؟

1. موجز عن التصوف وتطوره

من أهم ما يميز التصوف عن غيره من الاتجاهات الإسلامية أنّه نما في صمت، بعيدا عن أنظار السلطة السياسية، فلم يكن ليعلن رفضه المبكر للأوضاع، وكان رفضه صامتا، إذ تجسد في اعتزال مواطن النزاع والصراع، ولذلك نلمس جذرا للتصوف يعود إلى معتزلي الحرب أيام الفتنة الكبرى، الذين أعلنوا رفضهم للحرب، ولم يناصروا أي فريق من المتخاصمين، كما يمكن أن نلتمس لهم جذرا متأخرا عن ذلك في فرقة المرجئة[7]، الذين عرفوا بإعلانهم الوقوف في الحكم عن المشاركين في حروب الفتنة مؤجلين حكمهم إلى الله في الآخرة، إنّ هذا الحياد يعبر عن تنزيه لأنفسهم من ارتكاب الأخطاء، إذ لم يتبينوا الرشد في ذلك، ولكن إرجاءهم تطور لاحقا عند بعضهم ليشمل أتباع الأديان الأخرى[8].

أ- الزهد كطريق للنجاة

بانطفاء جذوة الحروب التي ميزت القرن الأول الهجري، إعتز هؤلاء بموقفهم، إذ لم يشاركوا في الخراب الذي تركته الحرب، وانزووا إلى طلب العلم والزهد في الحياة، فالظروف السياسية لم تكن مساعدة لهم على طلب أي دور سياسي، إذ لم يناصروا أي فريق من المتخاصمين، كما أنّ ارتباط الخلافة بـ"طلقاء" الفتح لم يكن مرغبا لهم كي تكون لهم صلة بالسلطة، بل وعبروا عن رفضهم للسلطة بالابتعاد عنها طلبا للسكون، وحتى لا يكون لهم أي صلة بالسلطة اختاروا طريق الزهد، ففي الزهد لا يعطون للسلطة شيئا من المال بصفة خراج أو زكاة، ولم يكونوا يرضون بعطائها أيضا، وقد قطعوا هذه الصلة، فلن تحتاجهم السلطة في شيء، ما عدا مشاركة بعضهم في قتال غير المسلمين على الثغور، وفي الغالب كان اختيارا منهم.

تشير المعطيات إلى أنّ معظم الزهاد المشهورين كانوا من أصل غير عربي، ومعظمهم يقيم على الأطراف بعيدا عن السلطة المركزية، وبعيدا عن العمق العربي، وهذا ما يوضّح أنّ هذه المناطق

كانت أكثر جذبا للزهاد من جهة، وأنها تحظى بالشروط الملائمة للزهد، وسنشير إلى أكثر المناطق التي تواجد بها الزهاد وفقا **للسلمي** في كتابه ***طبقات الصوفية***(9)، وسنلخصها في الجدول التالي:

البلدان	الأصل الجغرافي	بلد الإقامة
خراسان	65	48
الشام	7	9
أنطاكيا	1	2
العراق	24	27
مصر	3	6
المغرب	3	1
مكة	00	6
غير معروف	1	5
المجموع	104	104

إنّ المعطيات الملاحظة من خلال الجدول توضح أنّ معظم من عرف بالتصوف بعود في أصله إلى منطقة خراسان، وهي ولاية تضم كل من إيران حاليا وأفغانستان وباكستان وأوزباكستان وتركمانستان وما جاورها من مناطق، ثم إلى منطقة العراق، وكلا المنطقتين انطلقت منها معظم الثورات على السلطة المركزية في الشام ثم في بغداد.

والتفسير الأولي لهذا يقودنا إلى القول أنّ التصوف ظهر في مناطق الصدع التي تفصل وتربط في الوقت نفسه بين ثقافات مختلقة وأعراق متباينة، إذ يلاحظ أنّ نسبة المنتسبين إلى التصوف في المرحلة الأولى في المناطق العربية، كان ضئيلا، خاصة مكة والمدينة المنورة وهما مركز إنطلاق الإسلام، وتأسيس دولته، وسواء تعلق الأمر بأصول المتصوفة أو أماكن إقامتهم، فقد حظيت المناطق العربية بالنسبة الضئيلة جدا.

وهذه المعطيات تؤكد في الظاهر التفسير القائل بأنّ أصول التصوف الإسلامي ترجع إلى الثقافة الدينية التي تتميز بها مناطق تواجد التصوف، ومنها الثقافة الدينية الزرادشية الفارسية والهندية والبوذية، والرهبنة النصرانية، وإن كان هذا التفسير لا يخلو من أهميته، إلا أنّه قاصر بالنظر للتفصيل في المعطيات.

بالنسبة للعراق، وهي المنطقة الحبلى بالرفض السياسي للسلطة المركزية الأموية، لم تشهد هدوءا منذ معركة الجمل، حتى هيمنة العباسيين على السلطة، وصارت بغداد عاصمة لهم، أما خراسان فلم تغادرها الثورات والفتن على مدى الخلافة الأموية والعباسية، ولذلك كانت منطقة

صراع مستمر، وتغيير دائم، خاصة على المستوى السياسي، وكلا المنطقتين الواقعتين في الشرق توصف بأرض الفتن في التراث الحديثي السني منها يخرج "قرن الشيطان"، فقد جاء في حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم " ألا إنّ الفتنة هاهنا .. من حيث يطلع قرن الشيطان .. (يشير بيده) إلى المشرق، وفي رواية إلى العراق"[10]، وهذا السند الذي يرفعه المحدثون السنيون في وجه الفرق الثائرة، والمخالفة يدل على وجود هذا الصدع منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وإذا وضعنا أحاديث العراق في مقابل أحاديث الشام[11]، التي توصف بأنّها عقر دار المؤمنين، وصفوة الله من أرضه، نكتشف أنّ المرويات التي شكلت صفة ثقافية لناقليها عبر ت عن الصراع بين الأمويين وعاصمتهم دمشق بالشام، ومعظم الخارجين والثائرين عليهم بالشرق الذي يبدأ من العراق وما بعدها.

وبالربط بين المعطيات المختلفة من حيث أنّ المناطق التي زخرت بالتصوف هي مناطق نفوذ سابقة لدول غير إسلامية، لها تراث سياسي معين، وكانت تدين بديانات أخرى الغالب عليها الزرادشية، والبوذية، وبصورة أقل المسيحية، وهي تعاصر نظاما سياسيا جديدا، وديانة جديدة، وبينهما اختلافات حادة نقلها الخوارج والشيعة من خلال صراعهم مع السلطة المركزية الأموية ثم العباسية، كل هذا أدى بالكثير من المسلمين الذين يحملون هذا التراث السابق إلى اعتزال السلطة وهياكلها المختلفة، ومنابرها الفكرية والدينية، باعتبار أنّها متناقضة، خاصة على المستوى السياسي، والذي يتعدى بدوره إلى المسائل الفقهية والكلامية.

ب – من الزهد إلى العزلة والتصوف

إنّ الاتجاه نحو الزهد ثم العزلة والتوحش عن الناس يعبّر بصورة واضحة عن عدم القدرة على التدخل في الواقع الاجتماعي، والتكيف معه بطريقة ما، وهو ما يعبر عن حياد تام تجاهه، حتى لا يجد الفرد الزاهد أي مدخل من مداخل الدنيا، وهذا يعبر عن عملية تطهر ذاتي للفرد، لأنّه قد أذنب حيث هو موجود في المجتمع دون التدخل لإصلاحه[12]، وما يفسر لنا هذا هو شرط "التوبة" الذي يعتبره الصوفية أول خطوة يجب أن يحققها الداخل للتصوف، والتوبة تعني الرجوع والندم عن كل سلوك قام به الفرد لا يستقيم مع الطريق الصوفي، وكأن الصوفية توارثوا الخطيئة التي استشعروها حينما لم يتخذوا موقفا دينيا وسياسيا سليما تجاه الأحداث التي أخلت بالطريق الصحيح سواء من الناحية الدينية أو الدنيوية وكلاهما يجتمعان في رأس الأمة (الخليفة)، فشرط التوبة[13] هو أول شروط التطهر الذاتي لكل شخص يسلك التصوف، ويمكن مقارنته بالدخول في الإسلام، فالإسلام يَجُبُّ ما قبله، والأمر نفسه بالنسبة للتوبة التي يعلنها المريد، كما يمكننا أن نفهم أنّ الخطيئة عامة تشمل جميع الأفراد الذين لم يسلكوا التصوف بعد، بمعنى أنّ هناك تعويم للخطيئة على المجتمع، وهذا يتشابه إلى حد كبير مع جماعة "التوابين" من الشيعة الذين أعلنوا توبتهم

عن قعودهم عن نصرة الحسين في موقعة كربلاء[14] ، ولذلك قد يكون للتوبة الصوفية الجذر نفسه في ارتباطها بالواقع السياسي، الذي بدوره هو جزء من الدين في الثقافة السائدة.

وهناك عبارة مشهورة على لسان أهل التصوف "دع الخلق للخالق"، في ظاهرها تعبر عن التعفف في الكلام عن الناس بما يسيء، وهي تحقق سلوكا تربويا يحقق للناشئ التنزه عن غيبة الناس ورميهم بالشبهات من خلال إصدار الأحكام تجاه أفعالهم، ولكنها بتفسير آخر، تعبر عن اختلال الموازين في إصدار الأحكام، وخاصة ما تعلق منه بدعوى صلاح الإنسان أو فساده من خلال الظاهر، حيث أنّ مقياس السلوك إختل بالنظر للجدل الذي شاع بين الجماعات الكلامية، خاصة المعتزلة والمرجئة والقدرية[15]، وكل منها يؤسس لرأيه بالسلف، الإرث المشترك للمسلمين جميعا، فلم يعد بالإمكان الحصول على إجابات واضحة للتساؤلات المطروحة بالبساطة التي كان يقرر بها الصحابة السلوك اليومي للناس، ولذلك ركن الصوفية الأوائل للتربية الزهدية والتنزه عن الدخول في الجدل القائم بين الجماعات، خاصة إذا علمنا أنّ الجماعات المتصارعة كلاميا هي تجسد الصراع السياسي القائم، فمعظم الجماعات عوضت قصورها المادي في الحصول على السلطة بالمكاسب الفكرية وكانت تستشعر النصر من خلال المناظرات الكلامية.

إنّ النبذ المفرط للحياة الدنيا يفسره الآثار التي لحقت المجتمع جراء الصراع على السلطة، ومنذ التحول الخطير في النظام السياسي المتبع من طرف الأمويين، وتغييرهم لما جرى عليه نظام الشورى سابقا، وتراتبية الأسبقية للإسلام في تولي الخلافة بصوريتيها الدينية والروحية، فقد تمزق ذلك التكامل لدى الإنسان المسلم بين الجانبين الديني والدنيوي، فظهر التصنيف بين الدنيوي والروحي، وهؤلاء المحتقرون على المستوى الاجتماعي[16] وجدوا ضالتهم في الترقي في الحياة الروحية، وقد صارت الدنيا مستقلة في نظرهم عن الحياة الروحية، يقول **شقيق البلخي**: "عملت في القرآن عشرين سنة حتى ميزت بين الدنيا والآخرة، فأصبته في حرفين، وهو قول الله تعالى: "وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى""[17]، وهذا ما يبرر لنا القول من جهة أخرى أنّ شيوع ظاهرة الزهد في القرن الثاني والثالث هو دليل على هذا التحول في عقلية المسلم تجاه الحياة الدينية والدنيوية، فالصراع الذي اعتبره "الخوارج" هو مجرد صراع بين عشيرتين من قريش على السلطة، وقاتلوا الفريقين جراء ذلك، معتبرين إياهم خارجين عن الإسلام، اعتبره الصوفية انحرافا عن الحياة الروحية لجميع الفئات المتصارعة، فلم يشاركوا في أي حرب بين المسلمين، ومعظم من قاتل منهم كان مرابطا على الثغور والحدود، وبالغوا في العزلة عن الناس والدعوة لها، وإن كانت هذه العزلة تبدو في التصوف لاحقا كطريقة اختيارية في التربية، إلا أنّها لم تكن في بداية التحول من الزهد نحو التصوف سوى اضطرار كتعبير عن حالة العجز عن المساهمة في تغيير الوضع القائم، وتعويض عن الضرر المعنوي اللاحق بالنفس جراء الأخطاء التي وقع فيها المجتمع، فالفساد هو عقوبة من الله للقصور الذي وقع فيه الناس في حق الله والأمة، وهو تفسير لآيات القرآن التي تقص تاريخ الأمم وهلاكها، يقول **ابن عياض**: "***طوبى لمن استوحش من***

الناس، وأنس بربه، وبكى على خطيئته" [18]، وفي الاتجاه نفسه يدعو **إبراهيم بن أدهم**، وغيرهما، ولكن تبرير الاعتزال نجده في ثنايا مقالات هؤلاء الصوفية، يقول **السقطي**(ت251هـ): "***من أراد أن يسلم دينه، ويستريح قلبه وبدنه، ويقل غمه، فليعتزل الناس، لأن هذا زمان عزلة ووحدة***"[19]، والإشارة "هذا" تعبر عن عصر معين يتميز بأوضاع معينة منبوذة تقتضي العزلة، ونجد مبرر هذا في الأقوال المأثورة المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم في الترغيب في العزلة هربا من الفتنة[20]، كما نجد مبررا صريحا لبشر الحافي (ت227هـ) لاتخاذ العزلة "***يأتي على الناس زمان لا تقر فيه عين حكيم، ويأتي عليهم زمان تكون الدولة فيه للحمقى على الأكياس***"[21]، فهذا تبرير واضح للعزلة، زمن دولة الحمقى على الأكياس، وزمن سلطة الظلم على المظلومين.

فالاعتزال الصوفي يحمل خاصيتين، إحداهما تؤذن بخراب الدنيا بسبب تحول الخلافة الراشدة إلى مجرد ملك عضوض شغلته الدنيا عن الدين، ولأنّ الناس لم يعد باستطاعتهم تصحيح الوضع القائم، تملصوا من المسؤولية الجماعية تجاه المجتمع، ووجدوا الحل في الخاصية الثانية، وهي القيام بالمسؤولية الفردية تجاه الدين، وتجاه خلاص النفس من تبعيتها للسلطة القائمة، وحاولوا التنصل من أي رابطة مع السلطة، ومعظم العبارات التي تدل على العزلة مصحوبة بعبارة الناس "اعتزال الناس أو الخلق"، والناس هنا يمكن تأويلها أنّ القصد منها السلطة، اعتبارا بمسؤوليتها عن صلاح المجتمع في الدين والدنيا، يقول **أبو بكر الوراق** وهو من الطبقة الثانية: "الناس ثلاثة: العلماء والأمراء والقراء، فإذا فسد الأمراء فسد المعاش، وإذا فسد العلماء فسدت الطاعات، وإذا فسد القراء فسدت الأخلاق"[22]، وهذا تفسير للفظ "الناس"، وهو يشير إلى الفساد الذي عم السلطة ومن ورائها المعاش، وعم العلماء ومن ورائه تبيان الحقيقة للناس، ووقوع العلماء في الارتباط بالسلطة الفاسدة، ويقول **ذو النون المصري** (ت245هـ): "كان الرجل من أهل العلم يزداد بعلمه بغضا للدنيا وتركا لها، واليوم يزداد الرجل بعلمه حبا للدنيا وطلبا لها، وكان الرجل ينفق ماله على علمه، واليوم يكسب الرجل بعلمه مالا"[23]، يُفهم من هذا القول أنّ الفساد الذي شمل السلطة انتقل إلى علوم الدين أيضا، كما يشير إلى ارتباط العلم بالسلطة السياسية القائمة، وهذا تبرير لاعتزال السلطة التي تمثل الحياة الدنيا، واعتزال للعلوم التي تبدو في الظاهر دينية، وهي في الحقيقة مرتبطة بالدنيا. يقول **يوسف بن الحسين الرازي** (ت304هـ): "في الدنيا طغيانان: طغيان العلم وطغيان المال، فالذي ينجيك من طغيان العلم العبادة، والذي ينجيك من طغيان المال الزهد فيه"[24].

كما نجد **المحاسبي** يرثي الأمة في مقدمة كتابه "الوصايا"، يعرض حال الناس فيها، واختلاف العلماء، وغرق الكثير من الناس في الجدل، ونزوعهم نحو الدنيا، وكل فرقة منهم تدعي أنّها الفرقة الناجية، وهو يرفع من قيمة الغربة في هذا العصر، مستشهدا بالأثر النبوي "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء"، ويصفهم بالمتفردين في دينهم، وهم الذي وجدهم على الحق في رأيه

فاتبعهم، لأنّهم راضون قانعون، صابرون محتسبون، علماء بعظمة الله وقدرته، ورعين عن البدع والأهواء، مبغضين للجدال والمراء، وغير ذلك من الصفات[25]. إنّ هذا يوضح حجم المأساة والوحشة التي كان يعانيها هؤلاء، فهم يبحثون عن خلاص نفسي من عناء الفكر المتشتت بين أفكار متناقضة، هي صورة لواقع اجتماعي متناقض، وهذا النزوع نحو التفرد والتغرب والانعزال هو تعبير عن حاجة لرفض الواقع كله، والخروج من الصراع الفكري السائد المعبر عن كل أنواع الصراع في القطاعات المختلفة.

وإذا كان في عهد الأمويين قد عبر هؤلاء عن رفضهم بالزهد، ففي عهد العباسيين انتقل الزهد إلى التصوف، وبالغ أصحابه في النفور من الواقع، وربما هذا قد يفسّر بفقدان الأمل التام في صلاح الواقع السياسي والاجتماعي، إذ عقد الناس أملا في الخلاص من الزيغ الذي مارسه الأمويون على أيدي العباسيين باعتبارهم ثوارا على ظلم الأمويين، لكنهم لم يلبثوا أن ساروا على نهجهم، ونجد في قول **الهجويري** لاحقا نوعين لاعتزال الناس، ولابد أنّه كان يقصد مرحلتي الانعزال الصوفي، "العزلة على نوعين، أولهما الإعراض عن الخلق، والآخر الانقطاع عنهم"[26]، والنوع الثاني هو الذي ميز المرحلة الثانية من التصوف.

إنّ الدعوة للاعتزال لدى الصوفية تحمل في ظاهرها البعد الروحي المعبر عن نبذ الحياة الدنيا، التماسا للخلاص الروحي، لكن في الأساس تحمل البعد الدنيوي الذي صار لا يطاق تحمله في ظل سلطة تخلت عن البعد الروحي، وهو أقل تعبير عن رفض الوضع القائم في ظل فرق تدعي الدين وهي تطلب الدنيا، وفي ظل علماء دين يتقربون إلى السلطة، أو راضون عنها، وفي ظل مجتمع قانع بكل ذلك الفساد نظرا لكثرة الأمراض التي لحقته من جهل، وبعد عن الدين، وتنافس في الدنيا[27].

وهذا الوضع جعلهم يهتمون بإصلاح النفوس كخطوة أساسية وأولى لأي إصلاح اجتماعي وبعده سياسي، ويمكن أن نجد تفسير هذا لاحقا مع الطرق الصوفية التي أسست منظومة تنظيمية أشبه بنظام سياسي مصغر، بترأسه الخليفة، أو القطب، أو الشيخ، وغيرها من التسميات الخاصة بالقائد الصوفي.

ولذلك تتجه بعض الدراسات إلى أنّ ظاهرة "الزهد" التي سبقت التصوف، وهي المرحلة الأولى من التصوف، هي ظاهرة رفض سياسي في المقام الأول[28]، إذ أنّ الزهاد تورعوا أن يأخذوا عطايا السلطان، وإن أخذوها خوفا فرقوها على الفقراء، ولن ينالوا منها اعتبارا أنها من سلطة غير شرعية، أو ظالمة، وقد شاعت ظاهرة "الزهد" اعتبارا بممارسيها الأوائل على أنهم قدوة في الدين والتقوى والورع، وهنا اعتبر الزهد طريقا للنجاة من مشاركة السلطة ظلمها، لأنّ عطاياها مأخوذة من الناس بطريقة غير شرعية، والنجاة من عقاب الله في الآخرة.

إنتقل الزهد من مرحلة الزهد في "السلطة" ومشاركتها حتى بقبول العطايا ، إلى الزهد في "الريع الفكري" المهيمن من فقه وكلام وجدل ، وإن كان من بين المتصوفة من تدرج في الفقه وعلوم الشريعة ، إلا أنّه انتهى صوفيا لا يعير المسائل الجدلية اهتماما ، إذ اعتبروا ذلك الجدل هو صورة للجدل على امتلاك السلطة ، فالصراع بين المتكلمين كثيرا ما كان يؤدي بأصحابه إلى المحاكمات ، والتعذيب والقتل ، وهي صورة فوقية للصراع على المستوى التحتي من امتلاك للسلطة ، والزهاد ومن بعدهم الصوفية كانوا يعارضون هذا الصراع .

يذهب **أحمد أمين** في مناقشة أصل الاعتزال إلى فريق من الصحابة اعتزلوا حروب "الفتن" ،[29] وهم يشتركون في رؤية مع جماعة من المثقفين ظهرت في دمشق تسمى "المرجئة" ، ولحسين مروة الرؤية نفسها ،[30] فالهدف من الاعتزال السياسي والإرجاء هو نفسه على مستوى الوحدة السياسية للمسلمين ولدولتهم، والوحدة الدينية التي من خلالها يشمل جميع المتحاربين واعتبارهم مسلمين وعلى صواب في الدنيا ، وحكمهم إلى الله يوم القيامة ، وهنا نجد صفة مشابهة يتميز بها الصوفية ، وإن كان إرجاؤهم غير معلن ، إلا أنّهم يمارسونه على مستوى السلوك الديني اليومي تجاه الناس ، فهم قد انشغلوا بالعبادة عن الخوض في الجدل السياسي والكلامي والفقهي ، وإن كان هذا السلوك في الظاهر يعبر عن بعدهم عن السياسة ، إلا أنّه من وجهة نظر ثانية ، ستتبين مع التحليل لاحقا ، أن سلوكهم هذا هو رفض ضمني لكل ما يجري على المستوى السياسي الرسمي ، بل وإعلان لمشروع جديد مواز للمشروع السياسي الرسمي المهيمن .

ج- الطرق الصوفية

تعبّر الطرق الصوفية عن تضخم الإنتاج الفكري للتصوف خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى ، ولأنّ التصوف لم يتبع إطارا تأسيسيا باكرا لإنتاجه في المدونات على غرار المتكلمين والفقهاء والمحدثين ، بقي إنتاجهم يتناقل في معظمه شفويا ، ولم يكن له ذلك الجذب التعليمي الذي يهم المتعلمين ، بل كان خيارا أقرب إلى الأذواق التي تستأنسه من خلال حلقات المساجد أو تداول بعض الرسائل التي ينتجها شيوخ التصوف ، وقد لا نخطئ إن قلنا أنّ التصوف نما على هامش المدارس الرسمية أو شبه الرسمية التي كانت محط أنظار السلطة الرسمية ، ولعل أولى المدونات المؤلفة في توضيح الطريق الصوفي ترجع إلى منتصف القرن الرابع الهجري ، فقد حوى كتاب "**اللمع**"[31] **لأبي نصر السراج الطوسي**(ت 378هـ) تعريف التصوف والردود على مخالفيه ، وبيّن فيه طريق التصوف وشروطه ، وآدابه ، والتأسيس الشرعي له ، وربطه تسلسليا إلى السلف من الصحابة في تأسيسهم بالرسول صلى الله عليه وسلم ، كما يوضح الطوسي الأخطاء التي وقع فيها الصوفية ، والانحراف الذي نسب إليهم ، وقد خصص جزءا كبيرا من الكتاب لذلك ،[32] وهذا يدل على مدى انتشار التصوف في هذه الفترة ، بما حققه من استقطاب للناس ، وفي الوقت نفسه يدل على الضجيج الذي أحدثه التصوف لدى الاتجاهات الفكرية الأخرى ، مما ساقها نحو نقد أطروحاته الدينية والسلوكية ، وجعل كتاب التصوف يدافعون عن منهجهم .

وخلاصة القول أنّ وضع التصوف هنا قد آذن بتحول التصوف من السلوك الفردي والانعزالي في الذوق إلى السلوك المشترك بين طائفة كبيرة من المتصوفة، وانتقلت تعاليمه المتداولة بصفة محدودة بين الأفراد إلى التداول العلني وبصورة عالمة هي في الطريق للتفلسف والتنظيم.

يعود نشأة الطرق الصوفية إلى ضرورة تنظيم الإنتاج الفكري للتصوف، كما يعود للاختلاف بين أقطاب التصوف أنفسهم، ومستوى جذبهم للتلاميذ والأتباع، وقد ظهر هذا في نهاية القرن الثالث الهجري، وصار لكل شيخ في منطقته أتباع سموا باسمه، كالسقطيين نسبة للسقطي، والجنيديين نسبة للجنيد، والنوريين نسبة إلى أبي الحسين النوري، وغير ذلك، إلا أنّ هذا الانتساب لم يدم طويلا، وتأسست على أنقاضه طرق جديدة تعتبر كل الطرق السابقة تراثا أدمجته في طريقتها[33].

بناء على المعطيات المتوفرة، ترجع معظم الطرق الصوفية الموجودة اليوم إلى أربعة أقطاب في التصوف هم: عبد القادر الجيلاني، وأحمد الرفاعي، وإبراهيم الدسوقي، وأحمد البدوي. ومن طرقهم تفرعت معظم الطرق[34]، والطريقة هي تنظيم خاص بشيخ، تتوزع فيه السلطة بشكل هرمي من الشيخ إلى أتباعه، يحظى فيها الشيخ بسلطة كارزمية، حيث أنّ أوامره مقدسة لا يجب الخروج عنها اعتقادا وسلوكا.

2. المصطلحات السياسية الصوفية

أ- الخلافة

لم يستعمل الصوفية لفظ "الخلافة" إلا نادرا، وهو لفظ شاع استعماله لدى أهل السنة في الدين والسياسة، وفضل الشيعة استعمال لفظ "الإمام" بدلا عنه، أما عند الصوفية فقد استعمله المتأخرون منهم، ولم يفرطوا فيه، إذ ذكره **الكشمخاوي** في كتابه جامع أصول الأولياء، بدون أن يعطيه تعريفا واضحا، فهو يعبر عنه بمعنى 'الولاية"، فهو يعبر عن الخلفاء بالأولياء، فيقول: "الأولياء لهم أربعة مقامات: الأول مقام خلافة النبوة، والثاني مقام خلافة الرسالة، والثالث مقام خلافة أولي العزم، والرابع مقام خلاقة أولي الأصفياء، فمقام خلافة النبوة للعلماء، ومقام خلافة الرسالة للأبدال، ومقام خلافة أولي العزم للأبدال، ومقام خلافة أولي الأصفياء للأقطاب"[35].

أما أولى الاستعمالات فنجدها **لابن عربي**، إذ استعمل مصطلح "خليفة الله" في الأرض، وهو الإنسان الكامل، الذي يعتبر مرآة عاكسة لصورة الله في الأرض، بمعنى التجلي الذي يحقق صفات الألوهة كشاهد على الله، وهو "القطب" الذي له حق التصرف في الخلق، ويتجلى الأثر السياسي واضحا في ذلك، خاصة في المؤلفات المبكرة لابن عربي، ففي التدبيرات الإلهية وهو أول مؤلفاته، يفتتحه بالحديث عن الخليفة، وعلى طوله يناقش خصائصه وشروطه، وعدله ووزراءه، وغير ذلك،

ومع أنّ اللغة المستعملة فيه مشحونة بالمعنى الروحي، إلا أنّ الاهتمام السياسي محرك أساسي لها، فهو يقول: "هذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه"(36)، ويوضح مصطلح "خليفة" قائلا: "وعبر أهل الحقائق عن هذا الخليفة بعبارات مختلفة لكل عبارة منها معنى: فمنهم من عبر عنه بالإمام المبين.. بالعرش.. بمرآة الحق"(37)، وقد أصل لمفهوم الخلافة تأصيلا روحيا، بما يجعلها منصبا عاليا مثاليا، انطلاقا من فهم العلاقة بين الروح والبدن(38)، ويُفهم من ذلك أنّه منصب غير متجسد في الواقع، خاصة على المستوى السياسي، فالخليفة لا يجدر به الخطأ لأنّه مرآة الحق، وهو المعلم الأول، والروح. وعلى إثره يتجه عبد الكريم الجيلي الاتجاه نفسه.

ونجد قولا **لأحمد التيجاني** شيخ الطريقة التيجانية، وهو صريح وواضح، فيعرف الخليفة بقوله: "من له التصرف العام والحكم الشامل في جميع المملكة الإلهية، قد يكون نبيا أو وليا". (39)

وإذا كان ابن عربي يماهي بين الخليفة والولي بجعلهما بمفهوم واحد، فالتيجاني يفرق بينهما، كما يفرق بين خلافة النبي والرسول والولي أيضا، "الرسول ليس له مطلق الخلافة، إلا ما سمعه من مرسله، فهو مبلغ فقط". (40)

يلاحظ في أقوال الصوفية أنّهم أعطوا لمفهوم الخليفة بعدا روحيا ومنطلقا كونيا في النشأة والتصرف، بما يحقق له المكانة الأسمى المعبرة عن تجلي الله بصفاته في صورة الإنسان الكامل، وهو الناطق باسم الله عن طريق المعرفة الإلهية، فهم يسترجعون المفهوم الذي شغل المسلمين بعد وفاة النبي، فسمي الخليفة "خليفة رسول الله"، وطبعا المصطلح محمل بطبيعة مزدوجة، دنيوية ودينية، وبالنظر للتقادم الذي مرّ على المصطلح يبقى التصور حيا لإنتاج معنى جديد له، فالخليفة وفقا للتيجاني لا ينحصر في خلافة رسول الله، بل هو المكانة ذاتها التي كان يشغلها النبي في حياته، وهو إذ يناضل على المستوى الروحي جعلها تتصرف في المملكة الإلهية كلها، وهذا يؤدي بصورة ما من التأويل إلى أنّ الخليفة، وهو "شيخ الصوفية"، يمكنه أن يتصل بالعالم الإلهي كما كان يفعل النبي، وهنا تتفق الرؤية الصوفية مع الرؤية الشيعية في الإمامة، إذ لا فرق بينهما فيما يتعلق بالجانب الروحي والديني على الأقل، فالعلم الإلهي لم ينقطع بعد وفاة النبي بل انتقل إلى الخليفة حسب الصوفية، وإلى الإمام حسب الشيعة.

والفقر الملاحظ في المؤلفات الصوفية من مصطلح "الخلافة" لا يعني أنّهم لم يهتموا به، بل يمكننا القول ووفقا للمصطلحات الدالة التي استعملوها لاحقا على معنى الخلافة، يدل على أنّ مصطلح "الخلافة" كان يعمل بعمق في مصطلحاتهم الدالة على السيادة الدنيوية والروحية.

ب- الولاية

وهو لفظ إستعملته جميع الفرق الإسلامية تقريبا، وإن كان أكثر شيوعا لدى الشيعة(41)، ولدى الصوفية، واللفظ يحمل دلالات مختلفة في القرآن الكريم، ويحتمل

التأويل الموسع، لذلك سهل على مستعمليه تطويعه وفقا لآرائهم، وإن كان الشيعة قصروه على أئمتهم المعصومين، فالصوفية فتحوه ليشمل كل مسلم يتصف بصفات كمال الولاية.

إنّ الفترة الزمنية التي تشير إلى أول طبقة صوفية هي ما بين القرنين الثاني والثالث، وهي فترة التدوين، حيث تميزت بتدوين التفسير والحديث، وتنافس الكتاب في ذلك، ولابد أنّ الكثير من المصطلحات الدينية والسياسية المرتبطة بالسلطة قد شاعت بين الكتاب من الفرق الإسلامية المختلفة، خاصة بين الشيعة والسنة، وإذا كان علماء أهل السنة قد كتبوا في الخلافة، فالشيعة قد كتبوا في "الإمامة"، إلا أنّ الصوفية لم يُفرطوا في استعمال المصطلحين السابقين، بل استعملوا مصطلح "الولاية"، لأنّه مشحون بالكثير من الدلالات، على خلاف مصطلح "الخلافة" الذي احتكره أهل السنة، ومعظمهم شرعن الخلافة الأموية والعباسية على أنّها خلافة شرعية بالمفهوم الديني[42]، وعلى خلاف مصطلح "الإمامة" الذي أنشأه الشيعة وجعلوه أعلى المقامات الدينية ثم العلمية ثم السياسية[43]، وكلا المصطلحين يعلوهما النزاع السياسي والصراع على السلطة الدنيوية، ولذلك فضل الصوفية مصطلح "الولاية"، ومع أنّه مستعمل لدى السنة والشيعة، إلا أنّ دلالاته الكثيرة كفيلة بالتورية والتقية الدنيوية لدى الصوفية.

ترشدنا المصادر الأولية للتصوف أنّ مصطلح "الولاية" كمصطلح مستقل لم يستعمل مبكرا، إذ استعمل مصطلح "ولي" و"أولياء"، كصفة شخصية للزهاد والمتصوفة الذي وصفوا بالعارفين، وبعضهم أجريت على يديه الكرامات، فأول مصنف في طبقات الصوفية لم يشر إلى أهمية المصطلح في واقع الصوفية، ومع أنه ذكر أعلام الصوفية حتى القرن الرابع الهجري، ومنهم الحكيم الترمذي صاحب المؤلفات الكثيرة حسب السلمي، وصاحب "ختم الأولياء"، ولا يجدر بالسلمي ألا يكون عارفا بما كتبه الترمذي، فمع أنّه ذكر شذرات عن الولاية لدى الصوفية[44]، إلا أنّه لم يشر مطلقا إلى أقوال الترمذي في ذلك، والتفسير الذي يبدو مناسبا يكمن في أنّ مصطلح "الولاية" كان يثير حساسية تجاه السلطة ومنابرها العلمية كالفقهاء، والمحدثين، وأهل الكلام، ولذلك تجاهله السلمي.

يعتبر الحكيم الترمذي وفقا لمؤلفه "ختم الولاية" أول صوفي كتب في مفهوم الولاية والأولياء بتفصيل ودقة وإحكام، ليس من منطلقه كعارف صوفي، ولكن من منطلق كونه عارفا بما يدور في الواقع، فكتابه منخرط بعمق في الصدامات الكلامية خاصة مع الفقهاء، إذ يقارن بين الجانب العرفاني والفقهي في مسألة الولاية، بل ويخاصم الفقهاء في سلطة الكلمة في شأن الولاية، فالكتاب كله جاء بشكل أجوبة لأسئلة، وجاءت عباراته واضحة بعيدة عن التعقيد الإشاري المعروف لدى الصوفية، وحتى لو لفها بالجانب الروحي، فجانبها السياسي واضح، والمخاطب فيها مكشوف، إذ تتكرر في المسألة الأولى "ولي حق الله، وولي الله" عبارات التقبيح للخصم، "فيقال لهذا البائس.. أيها البائس"[45]، "فهذا المغرور المخدوع"[46]، وهذا إشارة واضحة لأحد الفقهاء الذين ألب عليه السلطان في محنته.

يشير الترمذي إلى نوعين من الولاية، ولي حق الله، وولي الله، الأول هو المقصود بعلم الظاهر (الفقه)، فولي حق الله مرتبة أدنى من ولي الله، الأول هو "الواصل إلى مكان القربة، رُتّب له محل، فحل بقلبه هناك، مع نفس فيها تلك الهنات باقية"،[47] ولزوم هذه المرتبة يقتضي حراسا يحرقون النفس إن ركنت لتلك الهنات، وإذا لم تتحمل النفس ذلك لم يجد صاحبها شيئا مما رُقّي له، فالترمذي هنا يقصد أصحاب الظاهر الذين هم دوما يقتربون من المنزلة ثم يرجعون عنها بفعل غرور العلم والمكانة، فهو يختم قوله بالحديث عن الإمارة " ألا ترى إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تسل الإمارة، فإنّك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وهذا يحقق قولنا بعينه"[48].

أما ولي الله فرجل ثبت في مرتبته وافيا بالشروط، وهي عشرة شروط لا يحققها إلا ولي الله[49]، والملاحظ في هذه التفرقة بين ولي حق وولي الله، التصنيف بين الفقهاء، ورجال التصوف، مع الإشارة الضمنية لتخلي الفقهاء عن دورهم المنوط بهم، وهو الإخلاص في عملهم، والاهتمام بما كلفوا به، وعدم اتهام الناس بالباطل خاصة رجال الصوفية.

يوضح الترمذي خاتم الولاية على غرار خاتم النبوة، وخاتم الولاية هو من آل بيت النبي، وهم أهل الذكر، لا أهل النسب، وخاتم الولاية يأتي في نهاية الزمان، بعد موت الأمناء الصديقين الأربعين (40) الذين صيرهم الله في الأمة بعد وفاة النبي، يخلف أحدهم الآخر بعد موته[50]، وذكر في باب آخر مجيبا عن سؤال: "صف لنا هذا المجذوب الذي وجبت له الإمامة على الأولياء؟" خاتم الولاية كخاتم النبوة، والختم "كالعهد الذي يكتب ثم يختم، فلا يصل أحد إلى أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه"[51].

من خلال هذا نجد أنّ الترمذي يواجه أيضا الشيعة الإمامية بنزع سلطة الكلمة التي يحتكرونها باسم آل البيت، وفي الوقت نفسه يلجأ لحل الولي الخاتم بدل الإمام الخاتم الذي يبشر به الشيعة "الإمام الغائب القائم"، فالدلالة السياسية واضحة من خلال المقارنة بين النبوة والولاية، فنبوة محمد كانت شاملة للدين والدنيا، ومادام أنها انقضت فالبديل هو الولاية، وتكون على شاكلة النبوة دينا ودنيا، ومسار الأولياء يكون على شاكلة مسار الأنبياء السابق، فآدم عليه السلام استخلفه الله في الأرض، وتمت الخلافة بعده للأنبياء، ولما انقضت خلافة الأنبياء انطلقت خلافة الأولياء، والترمذي يستعمل المصطلحات الثلاثة الدالة على الخلافة، إمامة، ولاية، خليفة، في جوابه، إذ ختمه بقوله: "ولما عرف أنّه سماه خليفة.. فإن الخليفة له شعبة من ملك المستخلف"[52].

تطور مفهوم الولاية في القرن السادس الهجري مع **الجيلاني** (ت561هـ)، ليشير إلى كرامات الولاية "من شرط الولاية كتمان الكرامات، ومن شرط النبوة والرسالة إظهار

المعجزات"[53]، وهنا يمكننا أن نلمس أنَّ التصوف قد انتقل لمراجعة أطروحاته السابقة، ودراسة ما اتهم به من هرطقات، والتفيؤ ضمن الاتجاه السني، وهذا بعد المساهمة الفعالة **لأبي حامد** الغزالي في القرن الخامس، **فالجيلاني** خصص جزءا من كتابه "الغنية" للحديث عن الفرق الإسلامية ومقالاتها، ولم يذكر الصوفية كفرقة خاصة بل جعلها ضمن فرقة أهل السنة والجماعة[54]، ولذلك لا نجد في كتاباته الكثير عن الولاية، فقد ناضل من أجل سنية الطريق الصوفي، ومع **ابن عربي** بلغ التصوف ذروته الفكرية والفلسفية، فعرف مصطلح الولاية دلالات كثيرة تحمل في طياتها المعاني السياسية والدينية، فلم تعد تقتصر على معناها السابق المعلن بأن الولي هو مجرد صوفي قام بالمجاهدة لينعم بالكشف الرباني لنفسه، بل صار هذا الكشف متنافسا فيه بين الصوفية أنفسهم، لتصبح الولاية مرتبة يصلها الصوفي، وهي كالولاية لدى الشيعة، لكنها تكتسب بفضل الجهد الخاص للفرد.

يقارن **ابن عربي** بين النبوة والرسالة والولاية فيقول: "الولاية هي المحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى فمن حكمها أن يتولى الله من شاء من عباده بنبوة وهي من أحكام الولاية، وقد يتولاه بالرسالة وهي من أحكام الولاية أيضا"[55]، فهذا النص من ظاهره يبدو أنَّه يجعل الولاية أعلى مقام من الرسالة والنبوة، إذ هما إحدى فروعها، لكنه بالمقابل لم يوضح ماذا يسمى الولي غير الرسول وغير النبي، إنَّه بلا شك الصوفي، لكنه يحتاج اسما يخصص ولايته، ولذلك هو يماهي بين النبوة والولاية مرة، ويفصل بينهما مرات، فهما يتشابهان في الوهب الإلهي، ويتمايزان في المقام والحال، فالولاية مقام، والنبوة خصوص مقام، والولي تابع للنبي صلى الله عليه وسلم، إن الولاية الصوفية كما يشير إليها **ابن عربي** مقام روحي، فهي ليست رسالة ولا نبوة، بل هي كسب متوافق مع الوهب الإلهي، وليس يعنيها التبليغ، ولا التشريع، وهذا هو الفرق الأساسي، ولذلك يوسع مفهوم الولاية ليشمل إضافة إلى النبوة، والرسالة، الخليفة، الإمام، القطب، الوتد، البدل، وغيرهم من خصوصيات الولاية التي تظهر متناثرة في جميع مؤلفاته.

أما في القرن التاسع الهجري فقد اتضحت معالم التنظيمات الصوفية، واتضحت معان أخرى للولاية، ليس لأنَّها جديدة، ولكن لأنَّها صارت متداولة، فالجيلي (ت832هـ) في كتابه "الإسفار" يعرف الولي بأنه يعلم من غير معلم غير الله، وهو العلم اللدني، وهو يأخذ من العلم اللدني بقدر استعداده لمقام الولاية، وهذا يعني أنه مكتسب، خلافا للنبي الذي يوهب العلم اللدني بغير اكتساب[56]. إنَّ وضوح المعنى هنا يفسر لنا أنَّ قائله منظم للمعارف الصوفية، خلافا **لابن عربي** الذي جاء حديثه يلفه الغموض والتناقض، وهذا يعبر عن مرحلة جديدة تتميز ببيئة مناسبة للتصوف وتنظيماته، فالصوفي هنا يشرعن منصبا دينيا لنفسه، من خلاله قد ينفذ إلى المساهمة في التعبير عن الواقع كما يراه، وعموما فالولاية الصوفية هي تعبير عن القائد الروحي البديل في غياب النبي ووفاته، وهي على

قياس عقلي بأوصافها ، ابتكره الصوفية هروبا من غياب القدوة والأستاذية العلمية التي شهدتها علوم الدين المختلفة ، من فقه وتفسير وحديث وغيرها ، ودرءا للجدال بين المنظومات الفكرية المختلفة خاصة بعد عوربة وأسلمة الإنتاج الفكري اليوناني والهندي والفارسي ، وهنا واجه الصوفية مخاطر متعددة ، مخاطر تتعلق بانحراف الفكر الإسلامي عن أصوله النبوية ، وانحرافه بعد الفتن الكلامية بين التيارات المختلفة إبّان العصر العباسي ، وصارت بعض المسائل الهامشية في المعرفة معيارا لتصنيف العلماء ، كمسألة "خلق القرآن" ، ومسألة "المذهبية" حتى داخل الفرق الإسلامية ذاتها ، إذ أن الصراع تغلغل داخل كل فرقة إسلامية ، وصارت تقاتل بعضها بعضا[57] .

وإذا كانت الولاية لدى الصوفية تتشابه في كثير من الجوانب مع الولاية الشيعية ، وهذا يدل على أنّ المصطلح كان شائعا في فترة تداوله الأولى بين الفرق الإسلامية المختلفة ، إلا أنّ الفرق بينهما يكمن في أن الولاية لدى الشيعة خاصة بالأئمة من آل البيت ، أما لدى الصوفية فهي عامة لجميع المسلمين ، تكتسب بالاستعداد المناسب ، فهي مقام يصله الصوفي بفضل مجاهدته وحفظ الله له .

ج- الإمامة

لم يرد مصطلح "الإمامة" لدى الصوفية ، إلا في القليل النادر ، وهذا قد يعبر على أنّهم كانوا أقرب إلى أهل السنة والجماعة منهم إلى الشيعة ، وقد يفسر أنفتهم عن استعمال مصطلحات مثيرة للسلطة السياسية القائمة والمهيمنة فكريا من خلال العلماء .

لقد جاء مصطلح إمام في مؤلفات ابن عربي ، وتنوعت بين التعربف السني للإمامة ، بمعنى الخلافة ، حيث ذكر شروطها المعروفة ، بما في ذلك النسب القرشي[58] ، والتعريف الصوفي ، بمعنى نائب عن الغوث (القطب) [59] ، ويبدو أنّ ابن عربي قد كشف عن اهتمامه السياسي الواضح في الحديث عن التنازع حول الإمامة ، وهو يستبدل شرط النسب القرشي بالنسب المحمدي ، فالانتساب ليس للقبيلة بل لشرف المكانة المحمدية المحيطة بجوامع الكلم[60] ، وهنا تتضح صورة الإمام الخليفة الصوفي .

وقد ورد مصطلح الإمام كنائب عن القطب في مواطن أخرى من كتب ابن عربي ، وهما يشغلان منصب الوزيرين ، فالإمام إمامان ، أحدهما عن يمين القطب يسمى عبد الرب ومهمته روحانية ، والآخر عن شماله يسمى عبد الملك ومهمته النظر في الملك[61] ، وهذا الوصف هو المنقول لدى المتأخرين ، كالشاذلي ، والحمزاوي ، والنقشبندي ، وكلها تشير إلى المعنى المقصود ذاته ، مع بعض الزيادات والشروح ، منها إمام الملكوت مختص بالعالم

الروحاني، وإمام الملك مختص بالعالم الحسي[62]، ونجد إضافة أخرى في مؤلف محمد بناني أنّ الإمامين يخلفان القطب في عالم الغيب حتى ينصرف إلى عالم الشهادة والشرائع[63].

من خلال مسار تطور المفهوم نجد هناك تعقيلا في التصور بما يتناسب مع منظومة موازية لواقع معين، سواء في السياسة أو في الدين، فالإمامان هما بمثابة الوزيرن للقطب، أحدهما مكلف بالروح، والآخر بالدنيا، وما يكشف عن هذا التصور هو التناقض بين معاني المفهوم في تطوره، بمعنى أنه تعرض للتصحيح، حتى يتناسب مع الواقع في صورة معاكسة، وصار القطب الذي هو أعلى مقام أو منصب ديني ينزاح نحو المنصب المزدوج (ديني/دنيوي) أو المنصب الدنيوي، وبغض النظر عن التجسيد الفعلي للمفهوم في الواقع، إلا أن التصور يعبر عن التجسيد ولو بصورة أمل أو حلم، سواء كان مرتقبا تحقيقه، أو هو مجرد عزاء لواقع يصعب التكيف معه.

د- القطب

ظهر المصطلح في كتابات **ابن عربي**، وشاع بعده، وقد نظر له عبد الكريم الجيلي في كتابيه 'الإسفار" و"الإنسان الكامل"، ووفقا للمعنى المستنبط من المصطلح، يبدو أنّه نتج عن التفلسف الصوفي الذي توفرت له البيئة الثقافية والاجتماعيه المناسبة لنموه، فقد عبرت الفلسفة عن الصراع الذي كان دائرا بين الشيعة والسنة على السلطة، كما عبرت عن الصراع بين الاتجاهات الفكرية المتناقضة، ولذلك جاء مفهوم "القطب" كبديل لمفهوم "الإمام" لدى الشيعة، وكلا المفهومين بهما لمسة أفلاطونية، حيث أنّهما يعبران عن الواسطة المستمرة بين "الله" و "البشر" بعد وفاة آخر الأنبياء والرسل.

يتمثّل القطب في "الإنسان الكامل"، وهو الفرد الذي حقق الكمال في صفات الخير، والتي تؤكد أهليته ليكون صورة معبرة عن تجلي الله في العالم الأرضي،[64] وهذه الصورة ناقشها الفكر الإسلامي على مستوى السياسة، فالفكر الشيعي السياسي في القرن الثالث الهجري نزع هذه النزعة، نزعة الكمال في الإمام، فهو معصوم من الأخطاء، وإلا لما استحق منصب الإمام، أما القطب فالعصمة تلحقه جراء الكسب الشخصي من خلال الترقي في المقامات ليصل إلى أعلى مقام وهو القطبية، ولا يكسب ذلك إلا بحفظ الله له من الأخطاء، وهنا يكمن الفارق بين الصوفية والشيعة، فالإمام الشيعي معصوم، والقطب الصوفي محفوظ، وكلا الصفتين تحقق الكمال في الذي يشغل منصب الخليفة الأعظم لله في الأرض، فيكون هو المتصرف في الخلق.

إنّ التنظير الصوفي للقطب، والولاية عموما، يسترجع الأحداث الماضية، سواء تلك المتعلقة بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وأصحابه، باعتبارهم شاهدين على السلوك، منهم تؤخذ الطريقة، أو تلك المتعلقة بالأنبياء السابقين وأممهم، ولذلك نجد فكرة القطبية لا تتوقف عند الصوفية

تاريخيا، بل لها تاريخ منذ وجود الإنسان، فابن عربي تحدث عن القطب بطرق مختلفة، ففي الفتوحات المكية يناقشه على مستويين مختلفين، ففي الجزء الأول، يبدو أنّه يناقش ضرورة وجود خلفاء الله في الأرض يقومون بالأمر، يتصفون بالكمال والقوة الإلهية التي هي قوى الأنبياء ذاتها، ويرتبهم ترتيبا من الأعلى إلى الأدنى(65)، أما في الجزء الثالث فيستفيض في ذكر هؤلاء المكلفون بحفظ العالم وتسييره، ويذكر أنواعا كثيرة منهم، حتى ينفلت التناسق بين رتبهم وتداخل مسؤولياتهم في الكون(66)، فمرة يجعل القطبية خاصة بالرسل الأربعة الأحياء وفقا لتصور "إدريس، وإلياس، وعيسى، وخضر، وواحد منهم القطب، وهم في ذلك خلفوا النبي محمد بعد موته، والحجة في ذلك أنهم لا يموتون، وأما غيرهم من الأقطاب، فهم بمثابة نواب لهم، والقطب حسب ابن عربي هو الجامع للأحوال والمقامات بالأصالة أو النيابة، وهو الغوث سيد الجماعة في زمانه، ولا يكون إلا واحدا في الزمان، ومن الأقطاب من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز ومنهم من له الخلافة ولا حكم له في الظاهر، كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وأبي يزيد البسطامي(67)، وهنا تبدو الدلالة السنية الواضحة في الاتجاه العام السياسي، لكن ابن عربي لا يستسلم للرؤية السنية المعروفة، فهو يجعل الخلفاء الراشدون الأربعة في سياق القطبية الكونية العامة التي ينظر لها، مما يعني أنّه يعيد تأويل السيرة النبوية والصحابية، ووضعها في سياق الفهم الباطني للنص الديني، فابن عربي دوما يستعين بالأدلة القرآنية والنبوية في رؤيته، ولكنه في الوقت نفسه يثبتها كشفا من خلال ما اطلع عليه هو نفسه من علم الغيب، فهو إذ يتحدث عن عالم الأنفاس وهم الموكل إليهم حفظ الكون وتدبيره، ومنهم الأقطاب والأوتاد وغيرهم يقول 'ورأينا هؤلاء الأبدال السبعة بمكة.. ورأينا منهم موسى السدراتي بإشبيلية"،(68) وأمثال هذا كثيرا في مؤلفاته، بحيث أنّ نصوصه تشكل قصة البطل فيها هو **ابن عربي** ذاته، ولذلك يبدو اللف والتناقض في كتاباته، إذ الجمع بين المعاني والمفاهيم يصعب كثيرا.

أما لدى **الجيلي** فيبدو الإحكام والوضوح في مفهوم القطب، وهذا يدل على أنّ المفهوم لدى ابن عربي كان جديدا لم ينتظم بعد، فالقطب لدى الجيلي هو "خليفة الله في أرضه،.. ولابد للخليفة أن يكون على صورة من استخلف"، والقطب "لا يتجلى إلا على صورة محمد صلى الله عليه وسلم"(69).

إنّ هذا تصور مكانة القطب ومنصبه ينبثق من عدة تيارات ثقافية متناسقة، أولاها الانتساب للنبي وصفا، وهو يحمل الصورتين السياسية والدينية، وهو معصوم بالرسالة والنبوة، ولأنّ أهل السنة انتسبوا إليه بالاتباع، والشيعة انتسبوا إليه بوراثة الإمامة، فالصوفية ينتسبون إليه على صفة الحقيقة التي قرروها في نظريتهم، فالقطب يتجسد في صورة النبي محمد، كما يمكن للنبي أن يتجسد هو الآخر في صورة رجل كامل في الواقع، وهذه إشارة ضمنية إلى أنّ القطب هو من يمثل هذه الصورة الكاملة؛ وثانيهما الخروج من

جدل المعرفة الإسلامية، وتعددها بدل الإجماع على معارف واحدة، وكل تعدد يؤكد خطأ بعضها، وهنا يكمن تطور المفاهيم الصوفية، إذ جاءت كتعبير عن فرض وجود من خلال المنافسة العلمية والمعرفية، خاصة إذا كانت مواطن النزاع السياسي كثيرة في العالم الإسلامي بين الشيعة والسنة، فلم تكن هناك وحدة سياسية، وهنا يمكن أن يحقق التصوف مكاسب سياسية لاحقا من خلال التنظير؛ وثالثها الفكر الأفلاطوني المثالي بصورتيه المعرفية والسياسية، إذ أنّ أفلاطون كان حريصا على بلوغ الحكومة المثالية التي يترأسها الفيلسوف، وفضلا عن ذلك هناك آثار أخرى ناتجة عن تفسير الموروث المعرفي، القرآن الكريم، وأقوال النبي، فقد وجد التصوف في القرآن الكثير من الإشارات التي وضعت موضع التأويل، ولذلك يتسع مفهوم القطب إلى الأنبياء.

هـ- الدلالة السياسية للقطب

تشير المرويات النبوية سواء لدى السنة أو الشيعة إلى أنّ الأئمة/الخلفاء في الأمة الإسلامية إثناعشر (12) خليفة أو إماما، وإذا كان أهل السنة وقعوا في اضطراب حين فسروا ذلك، لأنّ الخلفاء الراشدين المتفق عليهم هم أربعة، وهناك من يضيف الحسن بن علي، وعمر بن عبد العزيز، واضطربوا في إحصاء الآخرين من يكونون من بني أمية، وبني العباس، لكن الشيعة انقسموا فرقا في ذلك، وسميت واحدة منهم بالإثني عشرية، نسبة للعدد الذي أقروه في أئمتهم، قضى منهم إحدى عشر إماما، وهم ينتظرون ظهور الثاني عشر الملقب بالإمام القائم.

لكن الصوفية لم يرد لديهم هذا الاهتمام إلا متأخرا، حيث ورد لدى **الجيلي** في القرن التاسع الهجري، لكن ليس باسم الخليفة أو الإمام، بل باسم القطب "أقطاب هذه الأمة اثنا عشر قطبا عليهم مدار هذه الأمة"[(70)]، وهو تصور لا يختلف عن التصور السني والشيعي، حتى وإن أسّس له الجيلي وفقا لعدد النقباء حسب ابن عربي، وأنّهم 12 على عدد بروج الفلك[(71)]، إلا أن مهام وزراء القطب توضح أنّ أحدهما يتصرف في الملك، ولذلك يمكننا أن نفسر أنّ مهام القطب تكمن في مهمتين أساسيتين وهما: تحقيق الخلافة السياسية، والخلافة الدينية، بمعنى العمل للوصول إلى واقع جديد شبيه بالواقع الذي حققه النبي في حياته، وهو الإنسان الكامل وفقا للصوفية، وحققه الخلفاء الراشدون بعده، أما باقي الأوصاف والمهام التي ذكرها الصوفية للقطب فهي إفاضة للتقية حماية لأنفسهم من تهمة العمل السياسي، ومسايرة للواقع الثقافي الذي تميز بالمنافسة بين منظومات فكرية متعددة كل منها تصبو للهيمنة، وهذا ما يؤكده كتاب الصوفية المتأخرون، **فالحمزاوي** يعتبر أنّ "أكبر الأولياء بعد الصحابة القطب"[(72)]، والنبهاني في مطلع كتابة يذكر قول **إبن عربي** أنّ الأقطاب منهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسين ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل"[(73)]، فهو يضيف الحسين بن علي، ولا ينقل لنا تلك التفصيلات في عالم الأنفاس لدى ابن عربي، وهذا للتوفيق بين الرؤية الصوفية والسنية، ومن خلالها نلمس أنّ القطب هنا تجسد في الخلفاء المعتبرين

راشدين أو صالحين في رأي أهل السنة وبعض الخوارج وبعض الشيعة، وهنا يتضح أنّ القطب يجب أن يكون الحاكم العام للأمة الإسلامية كي تحقق صلاحها وكمالها.

و- البدل

أغلب أقوال الصوفية تعتبرهم سبعة رجال، مكلفون بالولاية على الأقاليم السبعة، مكلفون برعايتها وحمايتها، وهم بمنازل الأنبياء السبعة: إبراهيم، وموسى، وهارون، إدريس ويوسف، وعيسى، وآدم. سموا أبدالا لأنّهم بدلوا خلقا بعد خلق، وصفوا تصفية بعد تصفية، وإرادتهم تفنى فتبدل بإرادة الله، كما يمكن للبدل أن يجعل شخصا روحانيا مكانه في هيئته بدلا عنه متى رأى ذلك ضرورة، إضافة إلى هذا من صلاحية الأبدال السبعة انتخاب واحد منهم يخلف القطب في حال موته(74).

الملاحظ لهذا لا يصعب عليه ملاحظة العقلنة التي ركب بها الصوفية صورة مجلس البدلاء، فهم من جهة ولاة على الأقاليم، ومن جهة ثانية نواب عن القطب في أقاليمهم، ونواب له إن غاب عن الحياة، وهذه صورة واضحة لمجلس شورى في الحكم، أو صورة لهيئة نظامية لتوزيع الأعمال من المركز إلى الأطراف.

ي- الوتد

الأوتاد أربعة، موزعين على أركان العالم الأربعة، الشمال والجنوب، والشرق والغرب، يحفظ الله بهم العالم، وهم دون الإمامين وفوق الأبدال في الرتبة(75).

3. الحكومة المثالية الصوفية

بالنظر في مؤلفات الصوفية نكتشف أنّ التنظيم الهرمي للسلطة الروحية الباطنية وفقا للظاهر منها، وللسلطة الدنيوية من خلال الإشارات داخل التراث الصوفي، لم يأت بصورة كاملة دفعة واحدة، إذ تطور مع التاريخ الإسلامي، وكان تطوره خاضعا للشروط الاجتماعية في عمومها، وما يدل على ذلك الاختلاف في التسميات، والاصطلاحات، والاستدراكات التي قام بها الصوفية المتأخرون حتى لا يخرجوا عن النسق الإسلامي السني، والغائب عن الظهور في التراث الصوفي هو التصريح بالبديل الواقعي للمجتمع، إذ أنّ هناك تناقضا على المستوى النظري ذاته، فمعظم الصوفية يعتبرون الحقيقة كشفا وليس تعلما، ولكنّهم بالمقابل حولوها إلى تعليم دون أن يدركوا أنّهم وقعوا في تناقضات الكشوفات التي حصلوها وفقا لآرائهم، فحتى ابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر، في كتاباته يرجح بين أقوال الصوفية، وهذا يستدعي الخلل في إحداها، أو التناقض على الأقل، والغائب الأكبر في الكتابات هو المصادر الحقيقية التي بنى عليها الصوفية آراءهم، حيث نلمس الأثر لتاريخ الأمم، والجغرافيا، وعلم النجوم، والكيمياء، والفلسفة الأفلاطونية، والآراء السنية والشيعية، بل

وبعض أفكار الخوارج في مسألة السياسة(السلطة) ، لكن ابن عربي يتحدث بطريقة الإلهام حينما يقرر هذا المجلس الحكومي المسؤول عن العالم ، فهو بقول : "أخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب.." [76] ثم يسرد التفاصيل في شأن الأقطاب والأوتاد والأبدال ومجموعة الأربعين ، ومجموعة الثلا ثمئة الذين هم الخزان الذي يعوض كل من مات من أي مجموعة ، ويعوض المفقود من محموعة الثلا ثمئة من عامة المسلمين الصالحين ،[77] وهذا يوضح أنَّ هناك سلوك تنظيمي يؤسس له ابن عربي ليكون موازيا أو بديلا للتنظيم الرسمي بصورتيه الدينية والدنيوية .

يتكون التنظيم السياسي الكوني من[78] :

–**القطب** : وهو المرتبة الأعلى ، وهو النائب عن الله في تسيير الكون ؛

–**الإمامان** : وهما وزيراه ، أحدهما مكلف بالشؤون الروحية ، والآخر بالشؤون الدنيوية ، ومن أهمها الملك ؛

–**الأوتاد** : أربعة مسؤلان عن الجهات الأربعة ، الشمال والجنوب والشرق والغرب ، وهم يشغلون الأركان الأربعة ، الركن اليماني ، والركن الشامي ، والركن العراقي ، وركن الحجر الأسود ؛

–**الأبدال** : وهم سبعة ، مسؤولين عن الأقاليم السبعة ، وعلى قول آخر هم مجموع (القطب + الإمامين + 4 أوتاد) بمعنى أنّهم جميعا يشكلون مجلس الأبدال ، وهو الرأي الأقرب لمنطق التنظيم ؛

–**مجموعة الأربعين(40)** ، ومنهم يعوض كل بدل يموت ؛

–**محموعة الثلا ثمئة (300)** ، ومنهم يعوض كل شخص من مجموعة الأربعين ، أما من فقد من المجلس فيعوض بشخص صالح من عامة المسلمين .

إذا تأملنا هذا المجلس نجده تنظيما سياسيا لدولة ، ولكن الصوفية جعلوه مجلسا كونيا ، يتجاوز حدود الدولة ، بل حدود العالم الأرضي ، فهو مسؤول عن كل ما يقع في الكون حتى السموات السبع ، وهذا الذي يبدو هرطقة صوفية ناجمة عن خيال ، هو في الواقع له أسسه الاجتماعية ، فما حاجة الصوفي المتفرد المنعزل المنقطع للنجاة بنفسه من أخطائه الفردية إلى مجلس يتولى شؤون الكون بما في ذلك العالم؟ وكما هو واضح في "الأركان الأربعة للأوتاد" فهي تمثل الجهات الأربعة للأرض فقط ، وتمثل جهات الدولة الإسلامية في زمان الصوفية المسلمين ، ولذلك الارتباط بالمكان والزمان في تأسيس النظرية السياسية الصوفية أمر واضح ، والهموم التي حملها الصوفية في سبيل ذلك كانت تتجاوز ذلك الصراع التقليدي بين الشيعة والسنة والخوارج ، وقد يكون هذا تطورا في الذهنية الفكرية الصوفية ، حاولت من خلالها تعويم الفساد على جميع النظريات المتصارعة حول أحقية الإمامة/ الخلافة ، وتجاوزها من خلال الحق الفردي للمسلم في الوصول إلى السلطة من خلال الاكتساب والتطهر ، ولكن الصوفية المتأخرون ، وربما يكون ابن عربي من أهمهم ، سلكوا نفس الادعاء بأنّ الخلافة/الإمامة لا تكتسب إلا من طريقهم ، وهذه بوادر بروز الأيديولوجية الصوفية .

وقد يبدو لنا ، خاصة من خلال الادعاء الصوفي ، أنّه بعيد عن السياسة ، وقد أغنته مشاغل النفس وتطهيرها عن الدنيا ، ولذلك قد نفسر أنّ هذا التصور للتنظيم الروحاني في تسيير الكون هو مجرد كشف عن حقائق علوية يدعيها الصوفية ، للارتقاء بالنفس البشرية إلى السلوك الروحاني الذي يتوافق مع ذلك التنظيم ، لكن هذا التصور لا يخلو من جانبه المادي ، سواء على مستوى الفكر المهيمن ، وهنا تكمن المقاومة الصوفية له بادعائها الحقيقة البديلة على مستوى الفكر السياسي ، خاصة في جانبية السني والشيعي ، أو على المستوى الفعلي للممارسة السياسية ، إذ أشرفت السلطة السياسية القائمة على الانحلال ، سواء تلك التابعة اسما للخلافة السنية ، أو التابعة للإمامة الشيعية على تعدد رؤاها ، فضلا عن الاحتلال الصليبي لبقاع من المشرق الإسلامي ، وهو الأمر الذي شغل الفكر الصوفي في محاولة لتأسيس مشروع سياسي جديد يتجاوز كل الصراعات القديمة .

إنّ ابن عربي يقرر بما لا يدعو لأي شك في قوله أنّه أعلم أهل الزمان من خلال "حدثني الروح" ، فيصف سلسلة الأقطاب فيما يلي(79) :

1- مداوي الكلوم ، كان في زمان حبسه في هيكله وولايته في العالم ؛
2- خليفته الإمام ولي مقامه في القطبية ؛
3- مظهر الحق ، عاش 120 سنة ؛
4- الهائج ، ظهر بالسيف ، ومات مقتولا ؛
5- لقمان الملقب بواضع الحكم ، عاش 120 سنة ؛
6- الكاسب ، عاش 80 سنة ،وكان في زمان داود عليه السلام ؛
7- جامع الحكم ، عاش 120 سنة ، أعطي أسرار النبات ، وكان له علم يختص بأهل هذا الطريق ، وله كلام عظيم في أسرار الأبدال والشيخ والتلميذ .

نلاحظ هنا ما يلي :

- أنّ عدد الأقطاب الذين سيّروا الكون سبعة ، وهو يتفق مع السبعة أبدال المتزامنين في العالم ، وفي هذا تناقض ، ومهمتهم هي تشكيل مجلس الحكومة الكونية كما هو مشار إليه سابقا ، أو هم الأبدال الذين هم أعضاء في الحكومة التي تتكون من 13 عضوا ، والعدد 13 هو (12+1) ، ووفقا للجيلي لاحقا ، الأقطاب هم 12 بالتعاقب ، والثالث عشر يمكن تأويله بأنّه النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ يعتبره الجيلي القطب الأول ، أما النبهاني فقد رتب الأقطاب في الأمة الإسلامية بدءا بالخلفاء الأربعة ، ووفقا لهذا التأويل الذي نبنيه ، فالأقطاب هم خلفاء النبي من بعده في مقام الخلافة الكبرى ، وحتى وإن غابوا في الظاهر ، فمسؤوليتهم باقية على الأمة ، وبهذا يمكن أن نجد

الجذر الأساس السياسي المحرك للفكر الصوفي، فالرؤية الصوفية للسلطة (الخلافة/ الإمامة) تتفق مع النظرية السنية في الظاهر، ومع النظرية الشيعية في الباطن، وهنا يظهر التناص بين الأفكار السياسية والدينية التي تتنافس وتتصارع في الواقع؛

- الأقطاب الستة الأوائل كلهم كانوا في فترة ما قبل الإسلام، والقطب الوحيد الذي لم يذكر زمانه هو السابع "جامع الحكم"، وهو الملمح إليه أنّه الأخير، وهذا يعني أنّه الخليفة الأخير الذي يعاصر نهاية الزمان، كما أنّه المشار إلى اختصاصه بعلم الطريق الصوفي، فهل كان ابن عربي يقصد نفسه؟ فهو من أفاض في الكتابة عن التصوف وأقطابه، وأوليائه، وآدابه، وغيرها من التفصيلات؛

- قد نؤول أنّ هؤلاء الأقطاب ماتوا في الزمان، لكنهم مازالوا أحياء في الكون يسيرون الكون، وأرواحهم جسدت فيمن يخلفهم في الزمان، وهذا ما يستقيم مع مسؤولية الأقطاب التي لا تتوقف في الزمان، ولكن من جهة ثانية أين ذكر الأنبياء الأقطاب الذين ذكرهم ابن عربي ذاته في مواطن أخرى من كتبه، آدم، إبراهيم، موسى، عيسى، يوسف ومحمد، وخضر؟ أم أنّ هؤلاء السبعة هم المذكورون بالألقاب التي ذكرها؟ التفسير نجده في دلالة أيام الأسبوع السبعة على الأنبياء السبعة في السموات السبع، حيث أنّ الأبدال السبعة كل منهم على قلب نبي من الأنبياء السبعة، له التصرف في يوم من الأيام السبعة، وروح كل نبي تحل قوتها في الشخص البديل عنه في تسيير اليوم الخاص به، ومع ذلك يبقى التناقض قائما إذا تذكرنا أنّ ابن عربي في موضع آخر قال: البدل يخلف القطب إذا مات، والخلافة تقتضي التعاقب في الزمان والمكان؛

- صياغة ابن عربي بها لف كبير، هو يؤسس لواقع نظري بالغ التعقيد، وهو صورة لتعقيد الواقع الذي يعيش فيه، والتناقضات الكثيرة التي يحاول حلها نظريا تعبر عن تناقضات على المستويات المختلفة، التناقض بين الأفكار الدينية الموجودة، والأفكار السياسية المتصارعة، والواقع المنحل جراء تمزق الوحدة الإسلامية، سواء تلك التي كانت مهيمنة، أو الوحدة في صورتها النظرية التي كانت كل جماعة إسلامية، أو سياسية تأمل الوصول إليها، كما أن هذا التناقض يظهر عندما نقارن كتاباته المتناثرة في مؤلفاته، فهو حينما يتحدث عن المهدي الظاهر في آخر الزمان، يكشف عن الواقع المزري الذي يحركه، وهو يجمع بين الأطروحة الشيعية والسنية في ذلك، لكن بلمسة ثورية محرضة على انتظاره في زمنه (ابن عربي)، فيقول: "وقد جاءكم زمانه، وأظلكم أوانه، وظهر في القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية"[(80)]، ثم يسرد مبرر ظهوره وهو الفساد والظلم والجور الذي عم العالم الإسلامي، وتناقض ابن عربي في طرحه العرفاني للسلطة، قائم عن تناقض الواقع، وهو يعبر عن غياب تصور واضح في التكيف مع واقع الممارسة في الحياة الاجتماعية بكل أبعادها الدينية والسياسة.

وبالانتباه لما ذهب إليه **الحمزاوي والنبهاني** في حديثهما عن الأقطاب ندرك أنّ الفكر السياسي الصوفي حاول أن يستثمر الواقع وتطوراته سواء في ظل هيمنة سياسية ما ، أو في ظل تطورات ثقافية جديدة ، فهما يضعان الأقطاب موضع خلفاء النبي على غرار أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وهم المتفق عليهم ، ويضاف لهم معاوية بن يزيد الذي اعتزل خلافة الأمويين ، وعمر بن عبد العزيز الذي تنازل عن ولاية العهد وأخذها بيعة من الناس ، وقد حققا بذلك السنة في الاستخلاف ، وهذا تناسب مع الفكر السائد في عصرهما ، إذ استطاع التصوف أن يتصالح مع فريق من التيار السني في مسألة الخلافة .

وإذا وضعنا الفكر الصوفي السياسي في إطاره الثقافي التاريخي سنجد ما يلي :

القطب : هو الرئيس بالمفهوم الأفلاطوني(81) ، وقد نجد وصفه واضحا لدى **الفارابي** في المدينة الفاضلة(82) ، وهو الإمام بالمفهوم الشيعي ، وهو الخليفة بالمفهوم السني والخارجي ، أما وجه المطابقة العددية للأقطاب فيتفق بعض الصوفية مع الخلافة السنية والإمامة الشيعية ، فكلهم يعتبرونهم اثنا عشر ، والقطب أكثر مطابقة في الوصف مع الإمام الشيعي ، أما المطابقة مع الخوارج فتتمثل في إلغاء صفة القرشية على الخليفة ، والقطب مقام ولاية مكتسب لكل إنسان يتوفر فيه الاستعداد لذلك .

أما الإضافات ، فهي أنّ القطب قد يكون ظاهرا أو خفيا ، وهذا يعبر عن شبه بين الشيعة والصوفية ، من جهة الكتمان في حالة القهر ، ويساير السلطة السنية باعتبار أنّ القطب ليس بالضرورة له الخلافة الظاهرة ، وفي الوقت نفسه يساير تاريخ الفكر الصوفي الذي لم يستطع أن يحدد من هم الأقطاب الإثنا عشر ، فمرة يوضع الأنبياء موضع القطب ، ولذلك نصيب الناس بعد الأنبياء قليل في القطبية ، ولذلك لا يمكن للصوفية أن يبرروا أقطابهم في زمانهم ، خاصة بعدما تحول التصوف إلى طرق كثيرة لكل منها قطب ، ومرة يجعلون الأقطاب المذكورين أقل درجة من الصحابة ، وهم دونهم ، وهذا التناقض والإبهام في الوقت نفسه هو للتساير مع الأقوال المختلفة لزعماء التصوف .

وخير دليل على ذلك ذكر الخلفاء الأربعة ضمن الأقطاب ، وهو مبرر يمكن الاستناد إليه في القول أنّ التصوف كان يصارع على عدة جبهات ، الأولى مع السلطة كيف يبادر إلى تصحيح مسارها بعد النكسة التي حولتها إلى مجرد ملك استبدادي ، والثانية الواقع الذي يساعد على قيام سلطة راشدة بدون حرب ودماء ، والثالثة الخروج من التيه العرفاني الذي بلغه التصوف ، وهذا الوضع ساهم في تصور سلطة بديلة نظرية ، سواء تثبت وجودها على صعيد الصراع الفكري النظري ، أو على صعيد الممارسة السياسية في الواقع .

4- الخلافة البديلة في الطرق الصوفية

يمكننا أن نلمس التنظيم السياسي لدى الصوفية واقعيا في الطرق الصوفية، خاصة لما تحولت إلى مؤسسات نظامية، شبيهة بالسلطة الدينية المسيحية، فالزاوية هي تشبه الدير المسيحي من حيث مكان تواجدها تاريخيا، وتشبهها من حيث تنظيم السلطة داخلها، فالشيخ هو نائب عن الله، يمنح رضاه وبركاته للناس، ورضاه يعني أنّه مغفور له ومحفوظ من السوء، كما أن علم الشيخ إلهام من الله، الخطأ فيه غير وارد، لذلك كل ما يلقنه الشيخ لمريده هو علم ناتج عن كشف رباني، وهو حقيقة اطلع عليها بفضل المرتبة التي بلغها بجهده في التطهر والتعبد، وليس للمريدين والأتباع سوى الطاعة، بل وعدم الشك في أقوال الشيخ وأفعاله، لأنّ الشاك يعتقد أنّ الشيخ يطلع على أحواله النفسية أيضا.

أ- الشيخ والمشيخة

المشيخة في الأدبيات الصوفية تعني بلوغ مرتبة الاستقلال عن التلقي من الشيخ، وهي تكتسب ببلوغ جميع المقامات، يعينه في ذلك الشيخ، ولكن المشيخة تطورت، وصارت تنال وراثة من الشيخ لابنه[83]، وهذا التطور متطابق كثيرا مع مرتبة الخلافة السياسية، إذ بدأت شورى، ثم تحولت إلى وراثة، وهي متطابقة لدى جميع المذاهب السياسية الإسلامية، فالإمامة الشيعية أيضا وراثية، **والخلافة الإباضية** حتى ولو انطلقت نظريا شورى، ولكنها انتهت وراثية[84]، والأمر نفسه بالنسبة للافتراق والتنوع الصوفي، فقد انطلق في بداية ظهوره كتشكيل واحد، له تصور مواز للحقيقة والواقع البديل الذي كان يطمح إليه، ولكنه انتهى فرقا (طرقا) على غرار الفرق داخل كل مذهب أو جماعة إسلامية، كما يمكننا أن نلمس اللمحة الإقليمية لكل طريقة صوفية بالرغم من أنها تنتسب في عمومها إلى أقطاب تصوف في الشرق الإسلامي.

يمكننا أن نفهم من هذا أنّ المشيخة الصوفية هي مرتبة تطورت مع الواقع، تكيفت معه، ولذلك الأصل العرفاني الذي تدعيه هو مجرد ادعاء يقع ضمن أيديولوجيا التصوف، عندما قاوم بطريقة يوتوبية لبناء مجد سياسي يجمع الأمة الإسلامية تحت سلطة واحدة تعبر عن الحق في الممارسة السياسية، وعن الحقيقة كبرهان لهذا الحق، ولكن الفشل الذي واجهه التصوف حوله إلى مجرد أيديولوجيا تقاوم من أجل هيمنة جزئية لجني المكاسب في الواقع، والدليل على ذلك ارتباط مؤسسات الصوفية بالسلطة ومناصرتها، خاصة بداية من العصر المملوكي، وانزوائها في أماكن محددة تقوم بدور تشاركي جزئي في السلطة.

ب- المريد[85]

هو سالك الطريق، الذي يختار ذلك، وأول دخوله في الطريق والتزام طريق الشيخ، يجب عليه أن يخلع عنه رداءه السابق بإعلان التوبة، ومن أهم الشروط التي يجب أن يلتزم بها ما يلي:

-التوبة، وهو الشرط الأساسي لسلوك الطريق، وهو كالطهارة التي تشترط للصلاة، بل وكإعلان الدخول في الإسلام؛

-العهد والبيعة، وهو مبايعة الشيخ على السمع والطاعة في السر والعلن، فطاعة الشيخ هي طاعة لله، وطريق الله لا يعرف إلا بالشيخ.

وكيفية البيعة حسب الطريقة القادرية الجيلانبة تتم كما يلي: "يقرأ الشيخ الفاتحة، ثم يطلب من المبايع قراءة ورد الاستغفار والتوبة، ثم يقول: قل: شيخنا وأستاذنا [الشيخ عبدالقادر الجيلاني] رضيته شيخا لي، ومشايخه مشايخ لي، والله على ما نقول وكيل، ثم يقرآن قوله تعالي "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما"، ثم يسمع الشيخ المبايع كلمة التوحيد ثلاث مرات "لا إله إلا الله"، ثم يقرأ الشيخ الفاتحة ويدعو له"[(86)].

يبدو أنّ سلوك الطريق بالنسبة للصوفي هو طريق النجاة، وما عداه إما أنّ الشخص غير السالك للطريق إمّا هو جاهل، أو غاقل، أو غير ناج من العذاب، فكل مؤلفات الصوفية تقريبا تزخر بضرورة سلوك الطريق للنجاة، ولكنها تهمل الحديث عن غير السالك له، فهل هذا التحاشي مقصود للتقية؟ أم هو مجرد غفلة عنه؟ أم هم يعتبرونه مسلما على غير الطريق السوي؟

وخلافا للأقوال التي تعبر عن تسامح أهل التصوف مع الفرق والديانات الأخرى، فهي تفسيرات جانبية تتعلق بعلاقة التصوف بالواقع، ومستوى تدخلهم فيه، ولكن ما تشير إليه الأدبيات الصوفية في شأن سلوك الطريق يوحي بأن غير الداخلين فيه هم على ظلال، وهم في ذلك كالشيعة الذين يربطون الإمامة بالإيمان، يربطون الإيمان بالشيخ، حتى ولو ادعوا أنهم على غير ذلك، كما يشير إليه الصوفية المتأخرون والمعاصرون، فهم في ذلك متكيفون مع واقع جديد، لم يبق لمسألة الخلافة بالمعنى المركزي السابق أثر، إذ تغير العالم الإسلامي إلى مجرد دول مستقلة عن بعضها البعض.

ويبدو أنّ التفسير الأقرب لتطور مفاهيم التصوف تاريخيا، يعود إلى الفكرة التي شاعت في نهاية القرن الثالث الهجري، على أن الزمان زمان جور وظلم، وانتهت القرون الثلاثة المفضلة المشار إليها في حديث مشهور للنبي صلى الله عليه وسلم، وهنا أسس الشيعة نظرية الإمام المهدي المنتظر، وأسس السنة على إثرهم للفكرة ذاتها مع أوجه اختلاف بينهما في الخصائص الشخصية له والبرهان على صحتها، والأمر نفسه بالنسبة للصوفية إذ أسسوا لولايتهم أيضا، ولما اشتد الخلاف والصراع، اعتبر الصوفية أن الفساد

بلغ من العالم ذروته، ولابد من تفسير جديد للنبوة والرسالة، واعتبر الشيخ الصوفي نفسه بمنزلة الخليفة للنبي في الدعوة إلى الإسلام والقيادة، فالتوبة المشروطة هي بمثابة دخول في عهد جديد، والبيعة والعهد الذي يمنحه الشيخ هو بمثابة البيعة والعهد الممنوح للنبي بعد الإسلام.

خاتمة

لم يختلف التصوف كاتجاه إسلامي في العقيدة والإيمان، وفي الفلسفة والفكر، عن بقية الاتجاهات الإسلامية الأخرى، فقد شكل في البداية رد فعل صامت معارض للوضع السياسي الذي آلت إليه السلطة/الخلافة في المجتمع الإسلامي، وهو يلتقي في ذلك مع الاتجاهات الفكرية المبكرة المسالمة أو التي جنحت إلى اختيار اعتزال الحروب بين المسلمين، كالمعتزلة والمرجئة، وهذا نتيجة لعوامل متداخلة، من أهمها الجدل في الحقيقة التي ينطق بها القرآن، وهي مفتوحة على تأويلات متعددة، والآثار النبوية المنتشرة التي تحث على اعتزال الفتن؛ وكذلك المكانة التي كان يشغلها هؤلاء في المجتمع إذ كان معظمهم من غير العرب، ولم تشكل لهم السلطة المتنازع عليها أي جذب يستحق الاهتمام، إذ أن رؤوس النزاع كانت كلها عربية، وإذا تأملناها وجدناها تتشكل من قبائل عربية لها الكلمة المسموعة، ولها النصيب في السلطة نظريا بحكم النصوص، أو بحكم القبيلة العربية، أو بحكم القوة التي تملكها.

وبالنظر للتأويلات النصوصية المتداولة، والتي كانت محل صراع فكري وسياسي، أنشأ التصوف نظرياته بإعادة بعث جديدة للنص الديني، وقراءة مبتكرة له، لا تستسلم للوسائط القياسية، ولا لمتاهات اللغة التي هي الأخرى عرفت جدلا خاصة في العراق، ولا لادعاءات الإمامة الوراثية بالنسب، لذلك زاوجوا بين العرفان الإمامي والاكتساب الشخصي للإمام، وجعلوا بدل التوريث الدموي، التوريث العرفاني، فلا يملك الحقيقة إلا من استحقها بالكسب عن طريق التطهر والتعبد والمجاهدة والصبر، والحقيقة العرفانية هي في النظر الصوفي عصمة مكتسبة، حتى ولو ادعوا بالحفظ فهو في نهاية المطاف يحقق العصمة ذاتها.

إنّ الإدعاء العرفاني في النظر الصوفي يحقق الكمال في الشخص الذي عليه أن يقود الأمة الإسلامية، كما يوفر على المسلمين الصراع على الحقيقة، وتزول التأويلات المتعددة للنصوص من خلال البرهان على الحقيقة، وهنا يمكن أن يصل المجتمع الإسلامي إلى الوحدة معرفيا وسياسيا، وتنتهي مآسي المسلمين من قتال وصراع.

وإذا كان التصوف قد نظر للسلطة العامة، إلا أنه انتهى إلى الرضا بالسلطة الخاصة، وتمثل ذلك في الفرق الصوفية التي عبرت عن خلافة محلية، وهذا لما تحطمت الأحلام التي بناها التصوف

خلال المراحل السابقة، وهو يتوافق مع الواقع الذي فرض نفسه، خاصة منذ العصر المملوكي الذي تحول فيه العالم الإسلامي إلى مجرد دول أو دويلات مستقلة عن بعضها البعض.

هوامش

1) نموذج لذلك، أنظر: الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، مطابع الأهرام التجارية، 1974، ص227. وانظر أيضا: أبو سراج الطوسي، اللمع، ص(21-45)

2) أنظر: إحسان إلهي ظهير، **التصوف المنشأ والمصادر**، إدارة ترجمان السنة، ط1، باكستان، 1986، ص(49-135).

3) أنظر: الحر العاملي، **رسالة الإثنا عشرية في الرد على الصوفية**، تحقيق: السيد مهدي اللازوردي ومحمد درودي، دار الكتب العلمية، قم، إيران، ص(12-25).

4) أنظر: مجموعة من الباحثين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج7، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998، ص ص، 2224، 2225.

5) أنظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية**، المجلد3، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2002. وانظر أيضا: محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور الإزدهار(3)، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 2000، ص ص، 226، 227.

6) أنظر: Angel Rabada and others; Building Moderate Muslim Network. Center of Middle Est public Policy.2007. sitweb www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2007/RAND_MG574pdf

7) أنظر المعطيات في: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، 1969، ص (279- 281).

8) أنظر تفاصيل آرائهم في: أحمد أمين، **ظهر الإسلام**،ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2013،ص(312-315).

9) أبو عبد الرحمن السلمي، **الطبقات الصوفية**، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، ط2، 1998.

10) محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، المجلد5، مكتبة الرياض، ص653.

11) أنظر أحاديث الشام، في المرجع نفسه، المجلد4، ص ص 539، 571.

12) أنظر هنا تحليل حسين مروة لظاهرة الزهد في: حسين مروورة، المرجع السابق، ص (49-57).

13) أبو سراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق: عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور، دار الكتب الحدبثة، مصر، 1960، ص68.

14) أنظر الخبر في: علي بن محمد عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: خيري سعيد، ج3، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص357 وما بعدها.

15) أنظر تفصيل الاختلاف في : محمد بوجطو ، **إشكالية تأويل النص الديني بين الاجتهاد والإيديولوجيا دراسة سوسيولوجية** ، أطروحة دكتوراه ، قسم علم الاجتماع ، جامعة البليدة2 ، 2013 ، ص402 وما بعدها .

16) معظم علماء القراءات ، وجامعي الحديث ، والزهاد ، والصوفية من الموالي .

17) أبو عبد الرحمن السلمي ،مرجع سابق ، ص24 .

18) المرجع نفسه ، ص12 .

19) المرجع نفسه ، ص19 .

20) أنظر : مسلم بن الحجاج النيسابوري ، **الجامع الصحيح** ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ، ج4 ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، 1991 ، باب الفتن ، ص2207 وما بعدها .

21) أبو عبدالرحمن السلمي ، مرجع سابق ، ص17 .

22) المرجع نفسه ، ص72 .

23) المرجع نفسه ، ص

24) المرجع نفسه ، ص61 .

25) الحارث المحاسبي ، **الوصايا** ، تحقيق : علد القادر أحمد عطا ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، 1986 ، ص (59-64) .

26) الهجويري ، مرجع سابق ، ص270 .

27) أنظر : محمد حلمي عبد الوهاب ، **ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط** ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، بيروت ، 2009 ، ص (20-26) .

28) أنظر : حسين مروة ، مرجع سابق ، ص52 .

29) أحمد أمين ، فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص (290-295) .

30) حسين مروة ، مرجع سابق ، ص ص 50 ، 51 .

31) أبو سراج نصر الطوسي ، مرجع سابق .

32) أنظر : المرجع نفسه ، ص (518-555) .

33) عامر النجار ، *الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها* ، دار المعارف ، ط5 ، مصر ، ص60 .

34) المرجع نفسه ، ص ص ، 60 ، 61 .

35) رفيق العجم ، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي** ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، بيروت ، 1999 ، ص325 .

36) محي الدين بن عربي ، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية** ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، 2003 ، ص20 .

37) المرجع نفسه ، ص21 .

38) المرجع نفسه ، ص(31-36) .

39) أيمن حمدي ، **قاموس المصطلحات الصوفي** ، أيمن حمدي ، دار قباء ، القاهرة ، 2000 ، ص58 .

40) المرجع نفسه ، ص58 .

41) أنظر : محمد بن يعقوب الكليني ، **أصول الكافي** ، تحقيق :محمد جعفر شمس الدين ، دار التعارف ، بيروت ، 1990 ، كتاب الحجة ، ص(219-628) .

42) أنظر التفصيل في : **عبد الرحمن بن خلدون** ، المقدمة ، دار الفكر ، ط1 ، بيروت ، 2003/ ص (188-193) .

43) المرجع نفسه ، ص(194-199) .

44) أبوعبد الرحمن السلمي ، مرجع سابق ، الصفحات ، 33 ، 35 ، 39 ، 51 ، 81 .

45) محمد بن علي الترمذي ، **كتاب ختم الأولياء** ،تحقيق : عثمان إسماعيل يحي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ،1965 ، ص327 .

46) المرجع نفسه ، ص329 .

47) المرجع نفسه ، ص 328 .

48) المرجع نفسه ، ص331 .

49) المرجع نفسه ، ص333 .

50) المرجع نفسه ، ص ص 244 ، 245 .

51) المرجع نفسه ، ص421 .

52) المرجع نفسه ، ص432 .

53) عبد القادر الجيلاني ، **الغنية لطالبي طريق الحق عزوجل** ، ج2 ، دار إحياء التراث العربي ، ط1 ، بيروت ، 1996 ، ص446 .

54) المرجع نفسه ، ج1 ، ص(119-132) .

55) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، ضبط وتصحيح : أحمد شمس الدين ، ج6 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص386 .

56) رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص ص 1057 ، 1058 .

57) كنموذج لذلك أنظر : خالد كبير علال ، **الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث** ، دار الإمام مالك ، ط1 ، الجزائر ، 2005 ، ص (10-32) .

58) محي الدين بن عربي ، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإمسانية** ، مرجع سابق ، ص35 .

59) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، مرجع سابق ، ج1 ، ص ص 235 ، 236 .

60) محي الدين ابن عربي ، **التدبيرات الإلهية** ، مرجع سابق ، ص(35-41) .

61) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، ج4 ، مرجع سابق ، ص(300-306) .

62) رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص ص ، 91 ، 92 .

63) حسن الشرقاوي ، **معجم ألفاظ الصوفية** ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1987 ، القاهرة ، ص55 .

64) أنظر : عبد الكريم الجيلي ، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** ، تحقيق : صلاح أبو عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1997 ، ص(207-213) .

65) أنظر : محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، مرجع سابق ، ج1 ، ص(232-242)
66) أنظر : المرجع نفسه ، ج3 ، ص(5-26) .
67) المرجع نفسه ، ص ص ، 10 ، 11 .
68) المرجع نفسه ، ص12 .
69) رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص760 .
70) رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص760 .
71) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، مرجع سابق ، ج3 ، ص13 .
72) رفيق العجم ، مرجع سابق ، ص760 .
73) يوسف بن إسماعيل النبهاني ، **جامع كرامات الأولياء** ، ج1 ، تحقيق : إبراهيم عطوة عوض ، مركز أهل سنة بركات رضا فوربندر غجرات ، ط1 ، الهند ، 2001 ، ص65 .
74) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، ج1 ، مرجع سابق ، ص (235-236) .
75) المرجع نفسه ، ص ص ، 244. 245 .
76) المرجع نفسه ، ص234 .
77) المرجع نفسه ، ص ص ، 244 ، 245 .
78) أنظر المرجع نفسه ، ص (234- 245) .
79) المرجع نفسه ، ج1 ، ص240 .
80) محي الدين بن عربي ، **الفتوحات المكية** ، مرجع سابق ، ج6 ، ص52 .
81) أنظر : أحمد المنياوي ، **جمهورية أفلاطون** ، **المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة** ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، 2010 ، ص ص 93 ، 94 .
82) علي عبد الواحد وافي ، **المدينة الفاضلة للفارابي** ، نهضة مصر للطباعة ، د س ، ص45 .
83) أنظر كنموذج لذلك **شيوخ الطريقة القادرية ، والطريقة العلاوية بالجزائر** في : صلاح مؤيد العقبي ، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، دار البراق ، بيروت ، 2002 ، ص ص ، 146 ، 173 .
84) أنظر : محمود إسماعيل ، **الخوارج في بلاد المعرب** ، دار الثقافة ، ط2 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1985 ، ص ص 155 ، 156 .
85) أنظر : عبد الوهاب الشعراني ، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** ، ج1 ، تحقيق : طه عبدالباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي ، مكتبة المعارف ، بيروت ، 1988 ، ص(5-8) .
86) عبد القادر الجيلاني ، **الطريق إلى الله** ، **تحقيق** : محمد غسان نصوح عزقول ، دار السنابل ، ط2 ، دمشق ، 1994 ، ص ص 42 ، 43 بتصرف .

مجلة دراسات حول الجزائر والعالم

دورية علمية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات حول الجزائر والعالم

مج 2، العدد السادس/ يونيو/حزيران 2017 ردمد/ 2507-7341

مركز البحوث و الدراسات حول الجزائر و العالم